

بررسی و نقد مؤلفه «خودالوهیتی» در نظریه «عقلانیت و معنویت»

محمدجواد فرج‌نژاد*

چکیده

نظریه معنویت‌گرایی «عقلانیت و معنویت» به دنبال کسب رضایت باطن و آرامش انسان است. آقای ملکیان در این نظریه با التفات به مقوله مدرن شدن انسان ویژگی «خودالوهیتی» انسان معنوی را ذکر می‌کند. این مؤلفه از لوازم نگاه یگانه‌انگارانه (مونیستی) به «خدا، انسان و طبیعت» است. در این مؤلفه، انسان به‌عنوان نزدیکترین درجه به شعور هستی، دارای کامل‌ترین الوهیت است و می‌تواند از طریق الوهیت درونی خود، اتحاد خود با خدا و جهان را تجربه کند. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی از طریق مطالعات کتابخانه‌ای به دنبال بررسی انتقادی مونیسم و خودالوهیتی انسان معنوی با توجه به مبانی حکمت متعالیه و آموزه‌های وحیانی است. تأثیرپذیری از عرفان هندوئیسم برخلاف مبانی پذیرفته شده قبلی، تعارض آن با عرفان اسلامی (مورد پذیرش ملکیان)، تقابل خودالوهیتی با کمال معنوی و تنافی آن با هدف معنویت‌گرایی از مهم‌ترین نقدهای وارد بر این ویژگی انسان معنوی هستند.

واژگان کلیدی

خودالوهیتی، مونیسم، عقلانیت، معنویت، معنویت‌گرایی، اومانیسیم.

*. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم.
jasemani@chmail.ir
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۷

طرح مسئله

رویکرد معنویت‌گرایی در پی تحولات فکری - فرهنگی و اجتماعی - سیاسی رنسانس شکل گرفت. دین‌پیرایی و انقلاب علمی، دو جریان مهم رنسانس محسوب می‌شوند. در نتیجه باز شدن راه دین‌زدایی و انقلاب علمی و روش‌شناختی، همراهی دین با علم و عقل بشری انکار گشت و با محوریت عقل خودبنیاد بشری، دوران مدرن و نوین رقم خورد. (ر. ک: ملکیان، ۱۳۹۵ ب: ۵۹) دنیای مدرن جدید، انسان جدید را در پی داشت و انسان جدید به دنبال دین جدید متناسب با روح مدرنیسم بود. (ر. ک: همو، ۱۳۸۳ الف: ۹ - ۸) دین جدید هم معنویت جدید را خواهان بود.

در این عرصه با ادغام روح اومانیزم و بخشی از دین که البته تکلیف‌آور نباشد، گفتمان معنوی و جریان معنویت‌گرایی جدید رقم خورد. اساس گفتمان معنویت‌گرایی جدید، «نه» گفتن به دو گفتمان پیشین یعنی گفتمان دینی (مسیحیت) و گفتمان علمی (تجربی) است. (گریوانی، ۱۳۹۷: ۱۰۴ - ۱۰۳) معنویت در چارچوب مدرنیته و با محوریت کابالیسم، بودیسم تبتی و مطالعات پوزیتیویستی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی و تلفیق‌شده با عقلانیت خودبنیاد بشری و با اهدافی همچون درمان‌گرایی روانی انسان! (فرج‌نژاد، ۱۳۹۰: ۹۰ - ۸۱) این رویکرد از دهه شصت میلادی و پس از جنگ جهانی دوم، مورد توجه قرار گرفت.

در ایران نیز از اواخر دهه هشتاد شمسی، جریان معنویت‌گرایی جدید جهانی در قالب نظریه «عقلانیت و معنویت» توسط آقای مصطفی ملکیان دنبال شده است. رویکرد معنویت‌گرایی ملکیان را می‌توان متناسب‌سازی آن با شرایط فرهنگی و اجتماعی ایران دانست که در بسیاری از مبانی و اصول با رویکرد جهانی دارای وجوه اشتراک است. نظریه عقلانیت و معنویت با دغدغه نسبت به انسان و با هدف کم کردن رنج و درد بشری مورد توجه ملکیان است. (ملکیان، ۱۳۹۲: ۵۳) غایت این نظریه نیز انسان معنوی دارای رضایت باطنی بیان شده است. (همو، ۱۳۸۶: ۲۷۶) به گفته ملکیان نظریه عقلانیت و معنویت دارای مبانی و انگاره‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی است. (همو، ۱۳۸۴ الف: ۲۹۲) در این میان مبانی انسان‌شناختی این نظریه مانند اومانیزم، فردگرایی و رنج‌گریزی از اهمیت بیشتری برخوردار می‌باشند. با توجه به اهمیت این نظریه و تأثیرگذاری آن در محافل نخبگانی و دانشجویی، بررسی و تحلیل مبانی، مؤلفه‌ها، اصول و دلایل انسان‌شناختی این نظریه اهمیتی مضاف دارد. این مقاله درصدد بازخوانی مؤلفه «خودالوهیتی» انسان معنوی (متأثر از نگاه مونیستی) به‌عنوان یکی از لوازم اومانیزمی نظریه عقلانیت و معنویت است.

قابل توجه است که پژوهش‌هایی در این زمینه انجام شده است. از جمله مهم‌ترین این تحقیقات

عبارتند از: کتاب *بحران معرفت، نقد عقلانیت و معنویت تجدیدگرا* (فناپی، ۱۳۹۴)، مقاله «زایشی ناخواسته، نقدی بر انسان‌شناسی نظریه عقلانیت و معنویت» (اکبریان، ۱۳۹۸)، مقاله «معنویت، روی آوردی تجربه‌ای، گهرشناختی و مدرن به دین با یک سازه روان‌شناختی» (قربانی، ۱۳۸۳)، کتاب *معنویت‌گرایی جدید* (شاکر نژاد، ۱۳۹۷) و کتاب *معنویت و دین: بررسی استدلال‌های ناسازگارگرایان* (غفاری، ۱۳۹۷). بررسی‌های نویسنده نشان می‌دهد دو کتاب اخیر که فصلی مجزا را به بررسی ادله انسان‌شناختی معنویت‌گرایان جدید اختصاص داده‌اند؛ اما هیچ‌کدام به بررسی تفصیلی تک‌تک مؤلفه‌ها و مبانی انسان‌شناختی نظریه عقلانیت و معنویت و لوازم آن عنایت نداشته‌اند و صرفاً به توصیف و بیان مؤلفه‌های انسان‌شناسانه معنویت‌گرایی جدید توجه کرده‌اند. تنها در کتاب معنویت‌گرایی جدید، مبحث مونیسم و در نتیجه خودالوهیتی، به‌طور کلی مورد توجه است. مقالات بیان شده نیز به نقد ویژگی خودالوهیتی انسان معنوی مورد نظر ملکیان پرداخته‌اند. بنابراین از جمله امتیازات این مقاله آن است که مؤلفه خودالوهیتی انسان معنوی را به‌عنوان یکی از لوازم اومانیسیم در نظریه روشنفکری معنوی ملکیان مورد ارزیابی انتقادی قرار می‌دهد.

در ادامه با توجه به آنکه خودالوهیتی انسان معنوی نتیجه نگاه مونیستی (یگانه‌انگارانه) به جهان، هستی و خداوند است و نیز با توجه به پذیرش این مفهوم توسط ملکیان، لازم است ابتدا مبحث مونیسم مورد دقت قرار می‌گیرد.

مونیسم و معنویت‌گرایی

تفکر یگانه‌انگاری یا مونیسم مورد قبول تمامی معنویت‌گرایان نیست، اما شیوع این نوع از یگانه‌انگاری هستی در معنویت‌گرایی جدید به‌حدی است که برخی آن را اساساً معنویت‌گرایی مونیستی نامیده‌اند. (ملکیان، ۱۳۸۴ الف: ۲۲۶) ایده مرکزی معنویت‌گرایی مونیستی متأثر از هستی‌شناسی یگانه‌گرا و منکر دوآلیسم و پلورالیسم وجودی است. در هستی‌شناسی یگانه‌گرا، عالم ماده هرچند درون خود، کثرت دارد اما یک واحد یکپارچه مادی و یک مجموعه است. مونیست می‌تواند ماتریالیست باشد و آن مجموعه واحد یکپارچه را مادی بداند یا اینکه ایده‌آلیست باشد و کل عالم را به ایده برگرداند. (فناپی، ۱۳۹۴: ۱۰۸) تفکر پسامدرن در معنویت‌گرایی موفق شد بدون پذیرش متافیزیک‌های سنگین سنتی و با به رسمیت شناختن تجربه‌گرایی غیرحسی، گونه‌ای نحیف از متافیزیک را با استفاده از نظامات جدید علمی بیان کند. (سروش، ۱۳۹۰: ۴) به‌طوری‌که بدون ایجاد تمایز بین زندگی دنیوی و زندگی معنوی و بدون تمایزگذاری خاص بین جهان طبیعت و ماورای آن، خود را در چارچوب مادیت تعریف نمود.

معنویت‌گرایی یگانه‌گرا، متضمن یگانگی خدا، انسان و طبیعت، با افرادی چون سوئدنبِگ، آنتوان مزمر و مکاتبی چون تعالی‌گرایی، تئوسوفی رونق یافت. اوج آن را می‌توان در گفتمان معنویت‌گرایی نوین دید. در این زمینه ایده‌ها و سخنان مونیستی و تجربه محور عارفان و سالکان هندویی و بودایی به وجاهت‌بخشی یگانه‌گرایی کمک نمودند. (شاکر نژاد، ۱۳۹۷: ۲۲۸ و ۲۳۲)

در معنویت‌گرایی یگانه‌گرا، مونیسم تنها یکپارچگی عالم نیست بلکه حاکی از نوعی روح، شعور یا انرژی در درون این هستی یکپارچه هم هست. این نیرو و شعور در تمام هستی به‌نحو اندماجی پراکنده شده است. براساس این جهان‌بینی، امر واحد یک وجه روحانی نیز دارد که به‌شکل گوهری معنوی درون هر چیز جای می‌گیرد (کمپل، ۱۳۸۷: ۱۹۷ - ۱۹۶) و نیز جهان در یک فرآیند خودشکوفایی پیوسته و خودتکاملی قرار دارد. این خودشکوفایی و روح ساری در جهان، نوعی تقدس و قدسی‌سازی را به دنبال خود نیز به همراه دارد. در این زمینه معنویت‌گرایی، به‌دنبال جانشینی برای وجوه پوچ‌گرایانه و ماتریالیستی نظریه تکامل و جانشین نظریه خلقت که ادیان ابراهیمی بدان اعتقاد دارند، می‌باشد. در فرآیند خودتکاملی جهان، هرچند انسان، جزئی از کل یکپارچه است اما شعور انسانی و شکوفایی آن برای تکامل جهان ضروری و اساسی است.

در این هستی‌شناسی وحدت بنیادین یا ذاتی وجود، مورد توجه است و قائل است که تنها یک سنخ وجود در عالم موجود است. مونیسم، معتقد به یکپارچگی ماده و عالم‌های دیگر (در صورت وجود داشتن) است. اعتقاد به اینکه امور معنوی و مادی یا ذهنی و فیزیکی در حقیقت جنبه‌های یک وجود واحد هستند. (تالبوت، ۱۳۹۴: ۶۱) ایده مرکزی آن اتحاد بین عالم آفاقی و انفسی است که به شکل اتحاد خدای متعالی با خدای درون معنا می‌شود. در این آموزه تمایز بین آسمان، زمین، روح و ماده، جهان مشهود و غیب، عالم آخرت و دنیا برداشته می‌شود.

خودالوهیتی انسان معنوی، نتیجه انسان‌شناختی مونیسم

از پیامدهای مهم انسان‌شناختی معنویت یگانه‌گرا، «خودالوهیتی» انسان معنوی است. خدای معنویت‌گرایان مونیستی، خدایی متعالی نیست بلکه خدایی زمینی و تعالی‌زدوده است که عین جهان یا حال در جهان است. (شاکر نژاد، ۱۳۹۷: ۲۳۹) خدای ساکن عرش، جای خود را به خدای ساکن درون اشیا می‌دهد (کمپل، ۱۳۸۷: ۱۹۷ - ۱۹۶) و با چرخش از خداپرستی (تتیسیم) به قول یک سنخ بودن وجود و سپس به همه‌خدایی (پانتیسم) یا همه درخدایی (پانتتیسیم) می‌رسد. خدایی که جدا از هستی نیست و به‌گونه‌ای عمیق با تار و پود زندگی دنیوی عجین شده است، علم و قدرت او، همان علم و قدرت موجودات هستی است و نه چیزی

بالا تر و متعالی از هستی. الوهیتی منتشر در تمام هستی به طوری می توان تصویر پوچ گرایانه سکولاریسم از واقعیت را نیز تحت عنوان خدا و دین قرار داد. (ر. ک: گریفین، ۱۳۸۸: ۲۲)

الوهیت در این تفکر، چیزی جدای از ماده نیست و درون جهان فیزیکی تعریف می شود. معنویت گران مونیستی با بهره گیری از نظریه های جدید فیزیک، جهان را یک میدان وسیع انرژی می دانند که تمام وجوه آن با صحنه گردانی یک انرژی پیوسته به جای روح، زندگی می یابند. (شاکرنژاد، ۱۳۹۷: ۲۳۲) درحقیقت الوهیت در جهان و جهان در الوهیت حاضر است و نوعی همه خدا باوری طبیعت گرایانه عرضه می شود که بدون رجوع به مابعدالطبیعه های پیشامدرن، شبه تقدسی را به طبیعت و جهان می دهد.

در این میان، انسان به عنوان نزدیک ترین دریچه به شعور هستی، دارای نزدیک ترین و به نوعی کامل ترین الوهیت است. به دیگر بیان، انسان به طور عمیق منبع الوهیت است و در هر سطحی می تواند از طریق خودش، دسترسی کامل به الوهیت داشته باشد. این آموزه بیان می کند که همگان در جایگاهی یکسان قرار دارند و می توانند از طریق الوهیت درونی خود، اتحاد خود با جهان و خدا را تجربه کنند؛ الوهیت امری متعالی نیست بلکه امری درونی و همراه انسان است. نفس انسانی، تجلی شعور الهی یا انرژی کیهانی است و منبعی معتبرتر از سخنان کتاب مقدس و پیامبران محسوب می شود. بالطبع دیگر خدا نیست که منبع و ملاک ارزش شناخته شود بلکه انسان است که با ذهن خلاق و درون بینی خود، و با رجوع به ذهنیات خود، ارزش ها را می سازد و می یابد. انسان نیز عاملیت معنوی خود را از طریق احیای درون خود و مبتنی بر ذهنیت و درک شخصی خود رقم می زند.

از لوازم مهم دیگر تفکر مونیستی تغییر نظام ارزش شناختی انسان و تعیین ارزش ها از مرجعیت خداوند به شیوه ای ذهنیت گرایانه، درونی و با استفاده از شعور کیهانی، نفی شر ذاتی یا شیطانی از هستی، خوب و خیر بودن سرتاسرهستی، تحلیل شرور عالم به جلوه های خودشکوفایی طبیعت و جهان، گرایش به نحوه هایی از تناسخ، تفسیر زمینی و دنیوی از خدا، ملکوت و آخرالزمان، تفسیر سعادت و نجات بخشی به شادکامی و همراه شدن با خودشکوفایی و تأکید بر نجات بخشی خود درونی است.

مونیسیم و خودالوهیتی در نظریه عقلانیت و معنویت

ملکیان نیز در نظریه عقلانیت و معنویت، ضمن پذیرفتن نگاه مونیستی، به الوهیت انسان معنوی در نظریه معنویت گرای خود اشاره دارد. وی در زمینه یگانه انگاری هستی و انسان ها تأکید دارد که اساساً انسان ها یک موجود واحد هستند و نفع و ضرر یک نفر، درحقیقت نفع و ضرر همه انسان هاست. یک حقیقت واحد یکپارچه که تکثرهای درونی آن براساس اعتبارها شکل گرفته است. از نظر ملکیان وحدت

و یکپارچگی کاملی بر انسان و جهان حاکم است و انسان در عمیق‌ترین ساحات وجودیش با همه هستی یکپارچه است. (ملکیان، ۱۳۷۹: ۷) اساساً ثنویتی وجود ندارد و همه یک موجود و یک حقیقت یکپارچه هستیم. وی در سخنانی این وحدت را مستند به رای عارفان می‌کند و تکثر را در داشته‌ها می‌داند نه در هستی و بودها (وجود) و تصریح دارد که «ما یک موجودیم». (همو، ۱۳۹۴ ب: ۴۸ - ۴۷)

وی در مورد خودالوهیتی انسان معنوی چنین توضیح می‌دهد که در دین، به دنبال اثبات بندگی خود به موجودی دیگر به نام خدا هستیم. حال آنکه معنویت به دنبال محور قراردادن انسان و کشف و بیان ارزش انسان به عنوان بالاترین ارزش وجودی است. در بندگی خداوند، پیش‌فرض بالاتر بودن ارزش خداوند مفروض است اما در نگاه معنویت‌گرا، همه‌چیز باید در خدمت انسان باشد و هیچ‌چیزی بالاتر از انسان وجود ندارد. انسان معنوی به دنبال کشف خدا بودن خود (خودالوهیتی خود) و وحدت و یگانگی خود با انسان‌های دیگر و جهان است. اوج معنویت در دریافت الوهی از خود است. کشف و درک خدا بودن خود مهم‌ترین نتیجه معنویت نیز می‌باشد. وی تأکید می‌کند که ساحت روح انسان (در مقابل سه ساحت بدن، ذهن و نفس)، همان ساحت وجودی، اصلی و اساسی انسان است و رسیدن به ساحت چهارم (روح) مساوی با رسیدن به همه‌چیز است و به خدا بودن این ساحت یگانه تأکید دارد:

ساحت چهارم یعنی روح، وجه جمعی ما و همه موجودات جهان هستی است ... [در نتیجه] اولاً موجودات یگانه می‌شوند (یگانگی همه موجودات) و تغایر از میان برمی‌خیزد و ثانیاً آن موجود، یگانه موجودی است که هستی را پر کرده است (موجود یگانه) ... آن ساحت چهارم ازلی و ابدی است ... نه تنها مخلوق بلکه قابل خلق هم نیست! و فقط خداست که قابل خلق نیست. (همو، ۱۳۹۳: ۴۹ - ۴۶)

نیز وی تأکید دارد که انسان در ارتباط با خدا، درحقیقت با خودش ارتباط دارد و انسان معنوی باید با گذشتن از بدن، ذهن و نفس، به الوهیت خود پی ببرد. نتیجه سبروسلوک معنوی مورد نظر ملکیان، آگاهی از خدایی خویش و فهمیدن این خودالوهیتی است: «من خدا بوده‌ام!» (همو، ۱۳۹۵ الف: ۶) از نظر وی رابطه انسان و خدا از نوع رابطه «من - من» است:

براین‌اساس این رابطه (انسان و حق / خدا) از نوع «من - من» و یا حتی «من - من‌تر» است ... یعنی ارتباطی است که من با من‌تر از خودم برقرار می‌کنم. (همو، ۱۳۸۲: ۵۰)

پیامدهای تفکر مونیستی در نظریه عقلانیت و معنویت

تأکید زیاد ملکیان بر فهم درون و صرافت طبع انسان معنوی، به‌عنوان ملاک معنوی بودن، نیز مبتنی

بودن زندگی اصیل معنوی بر رضایت باطنی و درون (ر. ک: همو، ۱۳۸۴ الف: ۳۷؛ همو، ۱۳۸۴ ب: ۲۶) و همچنین توجه زیاد وی به ساحت‌های درونی انسان و رویکرد روان‌شناسانه وی به دین از همین منظر قابل ارزیابی است. وی مانند دیگر معنویت‌گرایان از جهت خودالوهیتی، به‌جد معتقد به درون‌نگری و یافتن الوهیت خود است. (همو، ۱۳۹۷ ب: ۱۰۸) از نظر ملکبان انسان معنوی، خود را شکوفا می‌کند. جنبه‌های روشن خود را باید بیابد و آنها را رشد و جنبه‌های تاریک خود را کمتر نماید. (همو، ۱۳۹۴ ب: ۱۵) انسان معنوی دائماً در فکر خود برای رشد و تکامل و صعود است و مطلق‌گرا نمی‌باشد. (همو، ۱۳۸۴ ب: ۲۶) انسان معنوی از حیث روان‌شناختی، دائماً روان خود را مطلوب نمی‌داند و به‌دنبال ارتقا معنوی و تعالی روحانی خود است. (همو، ۱۳۹۷ الف: ۷) انسان معنوی به‌دنبال شناخت خود است، می‌خواهد، خودش باشد (خود بودن)، می‌خواهد که خودش را باشد (خود را بودن) و می‌خواهد خود را بهتر کند. (ر. ک: همو، ۱۳۹۵ ب: ۲۱۵ - ۲۰۶؛ همو، ۱۳۹۰: ۵۸) دلیل توجهات زیاد ملکبان به خود این است «انسان معنوی برای اصلاح جهان، می‌داند که ابتدا باید خود را بشناسد و اصلاح نماید. اگر در درون خود، نشاط و پویایی داشته باشد، می‌تواند انتظار جهانی پویا و پرنشاط داشته باشد». (همو، ۱۳۸۴ الف: ۲۷۴ - ۲۷۳) زیرا الوهیت و مبدا قدرت و تغییر، درون انسان است. (همو، ۱۳۹۴ ب: ۴۷ - ۴۶)

همچنین ملکبان مانند دیگر معنویت‌گرایان مونیستی، قابل به وجود راز در عالم است و شرط زندگی معنوی را عدم توجه به این رازها می‌داند، به گونه‌ای که کسانی را که معتقد به توانایی عقل بشری در امکان فهم تمامی جهان هستند را اساساً معنوی بر نمی‌شمارد. به نظر ملکبان، عقل بشری با داده‌های تجربی و غیرتجربی، جزیی از همین عالم و درحقیقت همه حقیقت است و چیزی به نام خدا، فرشته، ارواح مستقل و عالم غیب یا اساساً وجود ندارند و یا رازهای مبهم و دست‌نیافتنی و خارج از حدود عقل بشریند. (همو، ۱۳۸۹ الف: ۵؛ همو، ۱۳۹۴ الف: ۴۰)

ملکبان برخی دیگر از تبعات معنویت‌گرایی یگانه‌گرا را نیز می‌پذیرد. وی اعتقاد به خدای متشخص انسان‌وار را نتیجه تدین می‌داند که البته در معنویت‌گرایی چنین اعتقادی وجود ندارد. در معنویت، ارتباط شخصی، بدون واسطه و مستقیم با جان جهان و خدا یعنی خود انسان ایجاد می‌شود و مؤمن و کافر هم معنا ندارد. ملکبان این خصوصیت اخیر را مرزشکنی معنویت در مقایسه با ادیان بر می‌شمارد زیرا که ادیان، انسان‌ها را به مومن به دین و کافر از دین تقسیم می‌کنند اما در معنویت این موضوع اهمیتی ندارد و تمام انسان‌ها به یک میزان و به‌طور مستقیم می‌توانند با جان جهان (یعنی درون خود) رابطه داشته باشند. درحقیقت با توجه به دیگاه مونیستی معنویت‌گرایی، اساساً انسان معنوی به خدا بودن خود می‌رسد و ارتباط او با جان جهان، همان دریافت خدا بودن خود است. ملکبان تأکید دارد که حرف انسان معنوی این است که «خدا بودن خود را کشف کنم. می‌خواهم بفهمم که من خدا بوده‌ام». (همو، ۱۳۹۵ الف: ۹ - ۷)

نقد خودالوهیتی و مونیسم در معنویت‌گرایی روشنفکری

یک. مونیسم، نتیجه اومانیسیم در معنویت‌گرایی

در ابتدا باید توجه داشت که تفکر مونیستی و خودالوهیتی، نتیجه توسعه پیام مرکزی مدرنیته (اومانیسیم و خداانگاری انسان) است. مبنای غلطی که بعد از رنسانس، جهانی را مشغول به خود نموده است. اومانیسیم یکی از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناسانه معنویت‌گرایی روشنفکری ملکیان نیز است. اومانیسیم در اندیشه ملکیان پیوندی عمیق با خودالوهیتی، تسلیم‌گریزی و نفی مرجعیت خارجی (غیر از انسان) دارد. نقطه عزیمت ملکیان به بحث اومانیسیم و طرح معنویت اومانیستی، مبحث مدرن بودن انسان امروزی است. (همو، ۱۳۸۷: ۵۲)

انسان اخلاقی مورد نظر وی نیز انسانی معنوی است که شاخصه‌های اومانیسیم را دارد. در اومانیسیم، محور و مرکز همه‌چیز انسان است و همه‌چیز باید در خدمت او باشد. معنویت مورد نظر ملکیان نیز به دنبال آن است که همه‌چیز را در خدمت رفع درد و رنج انسان کند. (همو، ۱۳۸۴ ب: ۵ - ۴) معنای معنویت وی، آن است که هیچ‌چیز بالاتر از انسان نیست و ارزش انسان فراتر از هر چیز دیگری است. در نتیجه حتی دین هم باید در خدمت انسان باشد و اگر روزی مانند روزگار فعلی مدرنیته، انسان به دین سنتی علاقه‌ای نداشت یا از آن لذت نبرد، این دین است که باید خود را برحسب میل انسان تغییر دهد. ملکیان تأکید دارد که تلقی سنتی از دین با خواسته‌ها و میل انسان مدرن امروز سازگاری و تناسب ندارد و از طرفی کنار گذاشتن کامل آن نیز روا نیست. بنابراین باید تدین متعقلانه‌ای را ارائه نمود که انسان مدرن آن را پذیرا باشد. خوانشی جدید از دین که متناسب انسان مدرن باشد. این خوانش همان معنویت مورد نظر ملکیان است. وی بر روح اومانیستی معنویت خود و اینکه ارزشی بالاتر از انسان وجود ندارد، به‌صراحت تأکید می‌ورزد. (همو، ۱۳۸۴ الف: ۳۴۳) در هر حال نقدهای وارد بر اومانیسیم در اینجا نیز بر نظر ملکیان وارد است.

دو. مونیسم، متأثر از هندویسم

از طرفی نیز باید توجه داشت یگانه‌گرایی معنویت‌گرایی جدید ریشه در برخی عرفان‌های انسان‌گرای متأخر شرقی مانند عرفان انسان‌گرای هندویسم دارد. اساس آموزه‌های عرفانی هندوها، مساوی بودن آتمن با برهمن است. کتاب **اوپنیشادها**، کتاب مقدس آیین برهمن (از نحله‌های هندویسم)، به‌عنوان بزرگترین کتاب مبین تفکر و اندیشه عرفانی تاریخ هند، مهم‌ترین اصل عرفانی را اصالت وحدت یا مونیسم معرفی می‌کند. در این اصل همه اشیا مادی و غیرمادی، در دریای حقیقت و وحدت مستغرق‌اند. عالم وحدت در منتهای عالم ماده و فوق عالم محسوسات به صورت قائم به نفس قرار دارد (برهمن). آنچه غیر از عالم حقیقت است، خیال و وهمی بیش نیست (مایا). روح انسان نیز باید از طریق اتصال با روح کیهانی و اتحاد با

آن به نقطه اوج خود در عرفان برسد (نیروانه). (فعالی، ۱۳۸۹: ۳۳ - ۳۲؛ شایگان، ۱۳۸۹: ۱ / ۱۰۳)

همچنین در نظریه آتمن - برهمن به راحتی تمایز انسان و خدا نفی می‌شود. آتمن به معنای نفس انسان است که با برهمن یکی انگاشته می‌شود. انسان در چرخه رهایی خود، باید خود را بشناسد و خود، همان خدای واحد یا برهمن است و نیز برهمن، ذات مطلق است که همه جهان در او و او در همه جهان است و جهان با او یگانگی دارد. (استیس، ۱۳۸۴: ۲۱۵؛ راداکریشنان، ۱۳۸۲: ۵۲ و ۲۸۱) در این آیین عرفان‌نما، انسان باید با کارهایی مانند ریاضت، مراقبه، آزار نرساندن به حیوانات و ... غبار و آلودگی دل را پاک نماید تا بتواند اتحاد با حقیقت کلی (خدا) را تجربه کند. (ویتمن، ۱۳۸۲: ۵۷ - ۵۵) نیز در مکتب ادویته ویدانته، از فرقه‌های هندوئیسم، آموزه مونئیسم بیان گشته است. لازم به توجه است که دیدگاه‌های این فرقه‌ها بیشتر به سمت همه خدایی (پانتئیزم) و همه در خدایی سوق دارد. نیز این گونه سخنان را در بیان کسانی همچون سای‌بابا، اشو، کریشنا و یوگاناندا که معلمان معنویت و عرفان هندی در زمان قریب هستند، دیده می‌شود.

می‌توان گفت اقبال غرب به برخی از نحله‌های معنویت‌گرایی نوظهور از همین باب است. درحقیقت معنویت‌گرایی جدید، آمیزه‌ای از هندوئیسم و بودیسم با طرحی جدید و فریبنده است. معنویت که خدا و ماورا را در درون انسان دنبال می‌کند و با مهم‌ترین ویژگی انسان مدرن امروزی یعنی انسان خدایی سازگار است. (ملکیان، ۱۳۸۱: ۵۸ - ۵۷) در نتیجه می‌توان معنویت‌گرایی جدید را نحوه‌ای عرفان بودیسم و هندوئیسم مدرن نام نهاد و یا منبعث از آنها دانست. (فرج‌نژاد، ۱۳۹۰: ۸۲ - ۸۱) معنویت که با رجوع به این عرفان‌نماها، به جای خدای یگانه، خدایانی به تعداد هوس‌ها و امیال انسان‌ها، مورد پرستش و ستایش قرار می‌گیرد. خدایی حال در موجودات و هموزن آنها.

اهمیت این موضوع از آن جهت است که نشان می‌دهد معنویت مورد نظر ملکیان، حداقل در برخی مبانی فکری خود، اقتباس شده از هندوئیسم است. در معنویت هندوئیسم تغایری بین خالق و مخلوق وجود ندارد و همین موضوع اشکال اساسی این معنویت‌هاست؛ تغایری که جداکننده خالق و مخلوق باشد. ملکیان خود نیز به این تغایر اعتراف دارد. (ملکیان، ۱۳۸۲: ۲۰ - ۱۸) به دیگر سخن، ملکیان در معنویت خود، ملتزم به مبنایی شده است که آن مبنا را در جایی دیگر نقض نموده است و طرف مقابل آن را اختیار کرده است! در نتیجه معنویت مورد نظر ایشان، برپایه‌ای غیرقابل قبول از نظر وی بنا شده است و فاقد اصالت و اعتبار علمی است.

سه. عرفان مسیحی و نفی مونئیسم

بحث اتحاد با خدا و الوهیت را در عرفان مسیحی نیز می‌توان مشاهده نمود. عرفان مسیحی نوعی عرفان

خدماحور متجسد است. سیر عرفان مسیحی در اتحاد انسان با خدا به واسطه کلمه او، مسیح است. یک مسیحی در زندگی دینی خود می‌کوشد تا به عیسی مسیح نزدیک شود. (کونگ، ۱۳۹۱: ۲۱۵) اتحاد مسیح با خداوند، اتحاد ذاتی و اتحاد دیگر انسان‌ها با خداوند، اتحادی وفقی و واسطه‌ای است. دلیل این مطلب، گناه ذاتی انسان است. این گناه ذاتی مانع از اتحاد (ذاتی) انسان با خداوند می‌شود. (ر. ک: مظاهری سیف، ۱۳۸۹: ۱۲۹) خانم هادیوچ، از عارفه‌های مسیحی درباره این اتحاد از حلاوت خارق‌العاده حلول و سکن‌گزینی عاشق (انسان) و معشوق (خدا) در یکدیگر می‌گوید و تأکید دارد که آن دو یک چیزند که با هم آمیخته شده‌اند و نیز مهم‌ترین دیدگاه اکهارت که از معروف‌ترین عرفان مسیحی است، وحدت خدا و بشر است. (ر. ک: کاکایی، ۱۳۸۱: ۱۴۱ و ۶۱۳)

نکته مهم مورد نقد آن است که معنویت‌گرایی مونیستی را نمی‌توان دنباله‌رو اتحاد خدا و انسان در عرفان مسیحی قلمداد کرد. زیرا در معنویت‌گرایی مونیستی، انسان، واجد نحوه‌ای الوهیت مطلق می‌شود و خداوند ساکن عرش به خداوند ساکن اشیا فروکش می‌کند. اما در عرفان مسیحی، خداوند هم‌زمان با انسان، متعالی و حاضر است. جنبه تعالی خداوند، هیچ‌گاه به انسان نمی‌رسد و وحدت انسان با خدا، خداوند را از مقام متعالیش، پایین نمی‌آورد. انسان به مقام الوهیت مطلق نمی‌رسد و تمایز حق و خلق درهرحال وجود دارد. به گفته برخی اندیشمندان، هیچ‌کس به اندازه اکهارت بر تمایز انسان و خدا تأکید ندارد. (میشل، ۱۳۷۷: ۱۴۰ و ۶۱۳) بنابراین نمی‌توان گفت، مونیسم معنویت‌گرایی، همان وحدت انسان و خدای مسیحیت است.

چهار. وحدت وجود عرفان اسلامی و نفی مونیسم

در برخی آثار عارفان مسلمان نیز مسئله وحدت وجود مطرح است که به بحث یگانه‌انگاری هستی‌شناختی معنویت‌گرایان نزدیک است. ملکیان نیز در برخی سخنان، رأی عارفان مسلمان را مستند خود قرار داده است و سعی بر آن دارد که نظر خود در مورد خودالوهیتی انسان معنوی را مرتبط و منطبق با نظر عرفای اسلامی معرفی کند. (ملکیان، ۱۳۹۴ ب: ۴۸ - ۴۷) اهمیت این موضوع در آن است که اثبات این ادعا، مساوق با اثبات صحت و سقم نظریه عقلانیت و معنویت ملکیان تلقی خواهد شد. بنابراین با توجه به این ادعا، تبیین صحیح وحدت وجود در عرفان اسلامی، برای نشان دادن تفاوت آن با یگانه‌گرایی معنویت نوین لازم و ضروری به نظر می‌رسد.

وحدت وجود را می‌توان در پنج اصطلاح به کار برد: ۱. وحدت نوعی وجود، ۲. وحدت سنخی وجود، ۳. وحدت وجود نجات‌بخشی (وحدت فانی با باقی)، ۴. وحدت وجود و کثرت موجود (نفی وجود غیرخدا در عین کثرت) با دو تقریر: یک. وحدت وجود و کثرت ماهیت (نظریه منسوب به محقق دوانی و میرداماد)

(دوانی، ۱۳۸۱: ۱۲۹؛ میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۳۲ - ۱۳۱)، دو. وحدت تشکیکی وجود (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۷ / ۱۵۸)، ۵. نفی وجود غیرخدا (وحدت وجود الهیاتی) با سه تقریر: یک. همه‌خدایی (پانتئیسم)، دو. همه در خدایی (پانتئیسم)، سه. وحدت وجود شأنی (اطلاقی). (نک: موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۱۴۳ - ۱۲۸)

در این میان توجه به نوع پنجم مهم است. همه‌خدایی یا جهان‌خدایی را می‌توان در فرقه‌های هندویسم مانند برهمن‌ها و ودانته مشاهده نمود. همه در خدایی نیز بدین معناست که جهان در خدا وجود دارد. همه واقعیت، جزیی از هستی خداست. این دیدگاه را نیز می‌توان در همان منابع هندویسم مورد توجه قرار داد. در این دیدگاه‌ها نحوه‌ای از حلول جهان و خدا در یکدیگر دیده می‌شود و هرکدام خدا و جهان و هستی را به‌گونه‌ای منحصر در یک وجود شخصی می‌کنند.

تقریر سوم، وحدت وجود شأنی (اطلاقی) است. در دیدگاه وحدت وجود شأنی، موجودات گوناگون، شأن و مظهر ذات وحدانی هستند نه اینکه مرتبه‌ای از مراتب وجود واحد مشکک باشند. وجود به علت ویژگی عدم تناهی، تنها و تنها یک مصداق دارد و هرگونه کثرت در عالم، شأنی از شئون یا مظهری از مظاهر و در ظل آن وجود حقیقی است. عرفا در این دیدگاه، حیثیت تعلیلیه درباره نسبت خداوند و ماسوی‌الله را غلط می‌دانند. حیثیت تعلیلیه هنگامی مطرح می‌شود که پدیده‌ای علت پیدایش پدیده دیگری شود. در حیثیت تعلیلیه، هرچند ارتباط علی و معلولی تقریر می‌شود اما استقلال و هویتی برای معلول در نظر گرفته می‌شود. از نظر آنان، رابطه وجود مستقل الهی و موجودات ماسوی‌الله، با حیث تقییدی قابل‌بیان است. حیث تقییدی هنگامی مطرح می‌شود که پدیده‌ای قید پدیده‌ای دیگر باشد. بدین صورت که ماسوی‌الله، وجودهای مقیدی هستند که حقیقتاً وجود نیستند اما با حیث تقییدی وجود مطلق به صورت مجازی متصف به وجود می‌شوند. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۱۶۱)

ملاصدرا در نظر نهایی خود وجودات مقید را شأنی از شئون واجب بر می‌شمارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۳۲۹) قیصری نیز تمام اعیان را سایه‌های وجود الهی بر می‌شمارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۰۲) و نیز سید حیدر آملی بیان می‌دارد که عالم هستی، چیزی جز وجود خداوند و مظاهر آنکه با نام خلق و عالم خوانده می‌شوند، نیست و آنچه به‌عنوان خلق و عالم خوانده می‌شوند، جز به‌صورت اعتباری موجود نیستند. (آملی، ۱۳۶۸: ۶۶۷) فناری نیز تأکید دارد که کثرت و تعدد در شئون و مظاهر واجب است نه در خود وجود مطلق واجب. (فناری، ۱۳۷۵: ۶۲ - ۶۱) بنابراین مصداقی حقیقی وجود تنها ذات مطلق و نامتناهی الهی است و همه کثرات امکانی شئون و مظاهر وجود حق هستند. کثرت توهم محض نیست و البته به واسطه حیث تقییدی، شأن حق تعالی است.

آنچه بیان شد، تبیین‌کننده تمایز مبنای نظریه عقلانیت و معنویت ملکیان با سخن عرفای مسلمان

است. با توجه به تبیین بیان شده، حرف و سخن عرفا، به هیچ وجه دلالت بر یگانه‌گرایی، همه‌خدایی و همه درخدایی ندارد و نافی تمامی نظریه‌های فوق است. وجه ضعف تمامی این دیدگاه‌ها، تمایز نگذاشتن و عدم لحاظ غیریت بین خداوند و خلق خداوند است. درهرحال طبق نظر عارفان مسلمان، خداوند، وجودی برتر و غیر از وجود مخلوق خود دارد و ذات مقدس الهی، همان وجود مخلوقات نیست!

وجه ضعف دیدگاه‌های یگانه‌انگار، آن است که حقیقت خداوند به‌عنوان موجود برتر و متعالی و متغایر با مخلوق، فراموش می‌گردد و این انسان است که جای خداوند را می‌گیرد. درحقیقت این همان روح اومانسیم یعنی خداانگاری انسان است که در این دیدگاه‌ها موج می‌زند. در هیچ کدام از دیدگاه‌های عرفا، انسان به مقام الوهی نمی‌رسد و خداانگارانه مورد توجه قرار نمی‌گیرد. شاخص تمامی نظریات عرفای اسلامی، تمایز و غیریت واضح انسان از خداوند، نداشتن مقام خدایی و نیازمندی دائمی انسان در حدوث و بقا به خداوند است. وجه برداشت غلط و ناقص نظریه عقلانیت و معنویت از سخنان عرفان نیز روشن و واضح است. جالب توجه است که مثال ملکیان به درخت (ملکیان، ۱۳۹۴ ب: ۴۷) همان تمثیل هندوویسیسم در بیان همه‌خدایی است که به تأثیرپذیری وی از عرفان‌های شرقی اشاره دارد.

پنج. تعارض مونیسیم و خودالوهیتی با حقیقت هستی

هرچند یگانه‌گرایی، همه‌خدایی و خودالوهیتی انسان یک مفهوم عامه‌پسند است اما این تفکر درواقع بهره‌گیری از خداوند به‌عنوان یک ابزار کمکی برای توجیه رفتار انسان است. در این تفکر، عملاً خدا به‌معنای گشودگی ذهن، زندگی خوب و لذت‌بخش، عشق‌ورزی می‌باشد و زمینه‌ای برای توجیه تمامی اشتباهات انسان. خداشناسی در این معنویت، در عمل ساختن ارزش‌های خود با نظر به درون، ذهنیات و وضعیت روانی است نه کشف و دریافت دستورات وحیانی و تسلیم در برابر آنها. این تفکر درواقع نوعی نگاه دییستی (بی‌خدایی) به خدا دارد؛ خدا همیشه هست اما توجه و فرمان‌برداری از او لازم نیست. خدایی که صرفاً در هنگام گرفتاری، با رجوع به درون فراخوانده می‌شود و تحت فرمان انسان قرار می‌گیرد. خدایی که تدبیر و ربوبیت برای آن معنایی ندارد جز همان‌طور که انسان از درون آن را می‌فهمد. برخی منتقدین، این نحوه حضور خدا را همچون چوب‌دستی کمکی تعریف می‌کنند که فقط ره‌گشای گرفتاری انسان است. (شاکر نژاد، ۱۳۹۷: ۲۴۹ - ۲۴۸)

به دیگر بیان یگانه‌انگاری خدا، انسان و جهان به دو صورت تحلیل می‌رود. یا به انکار خداوند می‌رسد (الحاد) یا به انکار ماسوی‌الله. در صورت اول خدا صرفاً نام دیگری است که بر مجموعه اشیا و جهان گذاشته می‌شود. در صورت دوم نیز نفی جهان و مخلوقات است که هیچ‌یک از فیلسوفان و معنویت‌گرایان بدان قایل نیستند.

نیز این تفکر در تقابل با نیازمندی دائمی موجود غیرمستقل به موجود مستقل است. انسان، موجودی غیرمستقل است که نه تنها در حدوث خود نیازمند علت است، در بقا و تدبیر خود نیز همچنان به موجود مستقل نیازمند است و در سلسله مراتب تشکیکی وجود، هیچ‌گاه جایگاه و مرتبه الوهیت پیدا نمی‌کند و در نتیجه انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند خودالوهی باشد. چه اینکه مراتب وجود، اعتباری و قراردادی نیستند بلکه برحسب وسع وجودی و شدت وجودی هر موجود، آن مرتبه تحقق می‌یابد. محدودیت ذاتی موجود ممکن هیچ‌گاه نه انسان را از بعد مابعدالطبیعه‌ای به مقام الوهیت می‌رساند و نه هیچ‌گاه شأن اخلاقی خداوند (اصطلاح مورد استفاده ملکیان) را به انسان می‌دهد. انسان هرچه هم که بالا رود و معنویت حقیقی را کسب کند، باز بنده و مخلوق خداوند است و نیازمند وجود مستقل الهی: «بَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». (فاطر / ۱۵)

شش. کمال معنوی انسان در نفی خودالوهیتی

براساس آنچه در حکمت متعالیه با براهین عقلی و شهودی بیان می‌شود، کمال معنوی انسان، در نفی خودبستگی و نفی خودالوهیتی و در ارتباط داشتن انسان با عالم ملکوت است. این مهم با توجه به جایگاه انسان در هستی و رابطه انسان با خدا، قابل فهم است. حقیقت انسان، به روح متعالی اوست که با مرگ نابود نمی‌شود. اعمال اختیاری انسان نیز در تعالی یا سقوط روحی انسان موثر هستند. به عبارتی نفس و روح انسان، قابلیت تکامل و کمال دارد. ازطرفی انسان درای حب ذات است و گرایش به سمت کمال بی‌نهایت دارد و در نتیجه کمال حقیقی نفس در تأمین کمالات بی‌نهایت آن است. نیز باید توجه نمود که صرف حسن فعلی در کمال انسان کارگشا نیست بلکه حسن فاعلی نیز در سیر تکامل معنوی و اخلاقی انسان از شروط موثر و مهم هستند.

با توجه به مطالب فوق، مطلوب نهایی انسان، کامل‌ترین چیزی است که نفس به آن گرایش دارد و می‌تواند با اراده خود به آن برسد و از آنجا که وجود نامتناهی بی‌نهایت، تنها خداوند متعال است، می‌توان گفت کمال نهایی انسان در نزدیک شدن هرچه بیشتر به سرچشمه هستی یعنی قرب الهی است. (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴: ۳۲۵) به دیگر بیان، انسان به صورت درونی و فطری به دنبال پذیرفتن موجود حقیقی و مستقل است. انسان به واسطه حقیقت وجودیش خود و عالم هستی، خواهان ارتباط با عالم بالاتر و طی طریق به آن است. فعل انسان، معنوی نخواهد بود مگر آنکه باطن آن یعنی تصمیم، اندیشه و گرایش آن فعل، معنوی باشد. شخص معنوی، درحقیقت درصدد عبور از وضع فعلی و دست‌یابی به وضع و قرار برتر است. هست‌ها برای شخص معنوی قانع‌کننده نیست و از این جهت به دنبال وضعیت مطلوب است.

بنابراین معنویت، متضمن رویکرد هنجاری نیز است و تعلق خاطر انسان معنوی به بایدها و هنجاری بودن آن است که می‌تواند منجر به اشراب ارزش اخلاقی در معنویت شود. این مهم برخلاف نظر ملکیان است که معنویت را فاقد رویکرد هنجاری می‌داند و آن را به‌عنوان امری درونی و شخصی دنبال می‌کند. اهتمام فاعل به ارزش اخلاقی به‌معنای عبور از خودبسندگی نفس و تعالی‌بخشی به آن و ارتباط با حقیقت متعالی برتر از وضعیت موجود است. به بیانی روان، معنوی شدن انسان، منوط به گذشتن از خود و عدم بسنده‌کردن به درون و اتصال با حقیقت متعالی است. هرچه به آن حقیقت نزدیک شود، کمال معنوی بیشتری دارد و هرچه از آن دور شود، کمال معنویت کمتر و کمتر می‌شود. براین اساس، زندگی معنوی عبارت است از رویکردی که انسان را به مطلوب‌نهایی و الهی خود نزدیک‌تر می‌کند. به تعبیر دیگری از کلام الهی: «سویت را به‌سوی آیین حقیقی الهی قرا ده، ساختاری که خداوند انسان را براساس آن آفریده است». (روم / ۳۰)

هفت. تنافی خودالوهیتی با آرامش و نفی رنج

نظریه عقلانیت و معنویت، ادعا دارد که به‌دنبال کسب رضایت باطن، آرامش و کم نمودن رنج و درد بشر می‌باشد. اساساً هدف انسان معنوی کسب آرامش و رهایی از رنج می‌باشد. (ملکیان، ۱۳۸۶: ۲۷۶) حال آنکه خودالوهیتی مورد نظر ملکیان، انسان معنوی را به این نتیجه نمی‌رساند و هیچ‌گاه سالک راه معنویت نمی‌تواند به راه رفته خود، اطمینان، آرامش خاطر و رضایت باطنی داشته باشد. انسان معنوی که با تکیه صرف بر فهم شخصی خود و صرافت طبع خود عمل می‌کند، دائماً دچار اضطراب شکست‌انگاره خود و بیمناک از تبعات عینی و اجتماعی فهم شخصی خود است. دلیل این عدم آرامش، نسبی انگاشتن این راه و نداشتن شاخصی برای سنجش صحت و سقم آن است. به دیگر سخن می‌توان دو حالت انسان معنوی را فرض نمود که دو فهم کاملاً متناقض داشته باشد! در این حال با توجه به ارتکازی و بدیهی بودن عدم‌اجتماع نقیضین، انسان معنوی دائماً اضطراب این را دارد که چه‌بسا آنچه او به‌عنوان مرکز الوهی عالم، فهم نموده است، مطابق با واقع معنویت نباشد و راه معنویت مسیری دیگری داشته باشد! به عبارتی نسبت معنویت خودالوهی، آرامش و رضایت باطن انسان معنوی و سلوک معنوی را خدشه‌دار می‌کند. این نتیجه با آنچه مد نظر رویکرد معنویت ملکیان می‌باشد یعنی با آرامش، رضایت باطن و کم نمودن رنج، تنافی دارد.

به دیگر بیان جدا کردن انسان معنوی از تکیه به مبدا عالم و نفی لزوم مرجعیت آن در زندگی انسان نه‌تنها آرامش و رضایت باطن و رفع رنج حاصل نمی‌گردد بلکه بی‌قراری انسان زیاده‌تر هم می‌شود. در این حال حتی با نگاهی کارکردگرایانه نیز نفی الوهیت انسان رجحان می‌یابد. انسان معنوی می‌تواند به

واقع و با پشتوانه دلایل عقلی، نقطه تکیه‌گاه مطمئنی برای خود مهیا نماید. مبدایی دارد که هستی‌بخش اوست و دوام حیاتش به او وابسته است و مقصدی در پیش دارد که تمام استعدادهای او را بالفعل خواهد نمود. چشم او به نتایج این دنیایی صرف نیست و روی دیگر نگاهش، رسیدن به مقصد واقعی خود است. در نتیجه این نقطه اتکا است که می‌تواند در مسیر معنوی خود نیز کسب آرامش، رضایت باطن و رفع غم، رنج و درد کند. چنین است که قرآن کریم به واقع بیان می‌دارد: «أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ؛ آگاه باشید که قلب‌ها با یاد الهی، آرامش و اطمینان می‌یابند». (رعد / ۲۸) درحقیقت باید گفت رفع این نقطه ضعف، تنها در دفع سکولاریسم از معنویت است و قرار گرفتن در دایره الوهیت واقعی است.

هشت. بت‌پرستی و خودکامگی نتیجه خودالوهیتی انسان

ملکیان توصیه اکید بر استدلال‌پذیری و رهایی از بت‌های درونی و بیرونی دارد. (ملکیان، ۱۳۸۹ ب: ۳۴۳ - ۳۴۱) اما خودالوهیتی معنویت‌وی، به راحتی می‌تواند چیزی جز خودبندگی خرد بشری برای کشف و پیمودن راه سعادت نباشد! و این اگر نام بت‌پرستی به خود نگیرد، خودپرستی است. با توجه به نظر وی مبنی بر اینکه آنچه مطلق شود، به نوعی بت شده است، (هاکسلی، ۱۳۸۱: ۱۶۰ - ۱۵۳؛ ملکیان، ۱۳۸۳ ب: ۲۷ - ۲۴) خودالوهیتی مورد نظر وی نیز در نهایت همان بت‌پرستی مذموم و نحوه‌ای از خودکامگی است. با چه دلیل و منطقی می‌توان گفت آنچه فهم شخصی انسان است، همان یگانه راه سعادت شخص انسانی است؟ و اگر یگانه راه سعادت نیست و احتمال خطا دارد، با چه حجتی می‌توان به انجام و عمل طبق آن مبادرت ورزید؟ تأکید ملکیان بر خودالوهیتی انسان معنوی، می‌تواند انسان را به سمت بت‌پرستی با عنوان فهم شخصی ببرد و این موضوع با دعاوی خود وی نیز در تضاد است.

نه. راز نبودن خدا و ماوراء

هرچند به صورت اجمالی می‌توان گفت، عقل بشری در مورد برخی موارد، اثباتاً و نفیاً نظری ندارد یا نمی‌تواند نظری بدهد، اما برخی از موارد مورد نظر ملکیان، مورد مذاقه جدی عقل بشر قرار گرفته است و اندیشمندان در مورد آن حرف‌های متقن و مستدلی دارند و دلایل اثبات عقلی آن را بیان کرده‌اند. به عنوان مثال مسئله وجود خداوند، براهین اثبات آن و صفات آن مورد بحث جدی فیلسوفان مسلمان و برخی اندیشمندان مسیحی و یهودی بوده است و حرف‌های گفتنی زیادی دارند. هم اصل وجود الهی قابل اثبات با براهین و ادله عقلی است و هم بسیاری از صفات و احکام وجودی او. البته وجود اختلاف نظر طبیعی است. (نک: پترسون، ۱۳۷۹: ۱۷۴ - ۱۳۰؛ عبودیت، ۱۳۸۲: ۱۶۸ - ۱۲۷)

همچنین اشاره به این نکته قابل توجه است که حتی از نظر برخی از همین فیلسوفان، راز بودن برخی

از موضوعات، به معنای این نیست که اندیشه انسان هیچ راهی برای اثبات یا نفی آن ندارد. راز اگرچه با ابهام و حیرت‌ها مواجهه است اما می‌توان با رهیافتی متفاوت بدان معرفت پیدا نمود. به‌عنوان مثال گابریل مارسل با راز چنین برخوردی را دارد. (کین، ۱۳۸۲: ۴۴ - ۴۳) آنچه مهم است راز نبودن مواردی است که ملکبان بدان اشاره دارد. بدین معنا که این موارد هم قابل اثبات یا ردّ عقلی هستند و هم از جمله گزاره‌های خردناپذیر متساوی‌الطرفین (مورد ادعای ملکبان) نیستند.

نیز توجه به این نکته لازم است که طرح مسئله راز، اجازه ورود خرافات را به باورهای معنوی می‌دهد. چراکه برخی از خرافات، همانند رازهای مورد نظر ملکبان، قابلیت اثبات و نفی عقلی ندارند و آرامش بخشی معنوی را هم دارند. برخی از این خرافات‌ها، از سنخ امور متافیزیکی هستند و اساساً بنابر مبنای ملکبان امکان اثبات خرافات بودن و باطل بودن آن فراهم نیست. نیز فردی که خرافات به او آرامش می‌دهد، هیچگاه این خرافات را عقل ستیز نمی‌داند. در نتیجه به خرافات بودن آن پی نمی‌برد. درحقیقت با توجه به مبنای غیرواقع‌گرایانه ملکبان در بحث عقلانیت، تفاوتی بین راز و خرافات، به ویژه خرافات‌هایی که جنبه متافیزیکی دارند، یافت نمی‌شود. حاصل کلام این می‌شود که باور به راز، راه ورود خرافات را باز می‌کند و در نتیجه مانع آرامش معنوی مورد نظر می‌شود.

نتیجه

در معنویت‌گرایی جدید، نگاه مونیستی و در نتیجه خودالوهیتی انسان معنوی موج می‌زند. ایده مرکزی معنویت‌گرایی مونیستی با تأکید بر یگانه‌انگاری «خدا، انسان و طبیعت» متأثر از هستی‌شناسی یگانه‌گرا و منکر دوآلیسم و پلورالیسم وجودی است. در این طرز نگاه الوهیت، درون جهان فیزیکی معنا می‌شود و چیزی جدای از ماده نیست. درحقیقت الوهیت در جهان و جهان در الوهیت حاضر است و نوعی همه خداباوری طبیعت‌گرایانه عرضه می‌شود که بدون رجوع به مابعدالطبیعه‌های پیشامدرن، شبه تقدسی را به طبیعت و جهان می‌دهد.

ملکبان ضمن پذیرفتن نگاه مونیستی به الوهیت انسان معنوی در نظریه خود اشاره دارد. وی در زمینه یگانه‌انگاری هستی و انسان‌ها تأکید دارد که اساساً انسان یک حقیقت واحد یکپارچه است که تکثرهای درونی آن براساس اعتبارها شکل گرفته است. به دیگر سخن انسان در عمیق‌ترین ساحات وجودیش با همه هستی یکپارچه است و اساساً ثنوتی وجود ندارد و همه یک موجود و یک حقیقت یکپارچه هستیم. وی این وحدت را مستند به رای عارفان مسلمان می‌کند.

بررسی این ویژگی نشان می‌دهد که: ۱. این تفکر به شدت متأثر از اومانیسیم (خداانگاری انسان) است. ۲. این تفکر التقاطی از برخی عرفان‌های انسان‌گرای متأخر شرقی مانند عرفان انسان‌گرای هندویسم

و عرفان اسلامی است. اشکال مهم آن است که در معنویت هندوئیستی، تغایری بین خالق و مخلوق وجود ندارد. ملکیان ملتزم به مبنایی شده است که آن مبنا را در جایی دیگر مردود می‌داند. ۳. تفکر مونیستی با تفکر عمیق وحدت وجود در عرفان اسلامی متفاوت است و استناد نظریه عقلانیت و معنویت به سخنان عارفان مسلمان بلاوجه است. ۴. مونیسم و خودالوهیتی انسان با حقیقت وجود انسان و مسیر کمال معنوی در تعارض و تقابل جدی است. انسان وابسته به ذات الهی است و مجالی برای الوهیت آن وجود ندارد. ۵. این تفکر نافی آرامش و رضایت باطن انسان معنوی است و به شدت می‌تواند به خودکامگی و پرستش بت درون منجر شود و در نتیجه خودالوهیتی مورد نظر ملکیان، انسان معنوی خودالوهی را به اطمینان، آرامش خاطر و رضایت باطنی نمی‌رساند. ۶. بحث راز بودن عالم نیز در بیان ملکیان دارای خدشه جدی است. خلاصه این موارد در جدول زیر درج شده است:

نقدها	مبنای اصلی و لازمه آن	
<p>مونیسم متأثر از هندوئیسم</p> <p>عرفان مسیحی و نفی مونیسم</p> <p>وحدت وجود عرفان اسلامی و نفی مونیسم</p> <p>تعارض مونیسم و خودالوهیتی با حقیقت هستی</p> <p>کمال معنوی انسان در نفی خودالوهیتی</p> <p>بت‌پرستی و خودکامگی نتیجه خودالوهیتی انسان</p> <p>راز نبودن خدا و ماوراء</p> <p>تنافی خودالوهیتی با آرامش و نفی رنج</p>	<p>خودالوهیتی، مونیسم</p> <p>لازمه اومانیسم معنوی</p>	<p>مبنای اومانیستی</p> <p>معنویت‌گرایی</p>

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. آملی، سید حیدر، ۱۳۶۸ ق، *رساله نقد النقود فی معرفه الوجود*، مندرج در: *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، علمی و فرهنگی.
۲. استیس، والتر ترنس، ۱۳۸۴، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
۳. اکبریان، سید محمد، ۱۳۹۸، «زایشی ناخواسته، نقدی بر انسان‌شناسی نظریه عقلانیت و معنویت»، *معرفت فلسفی*، تابستان، ش ۶۴.
۴. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۹، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.

۵. تالبوت، مایکل، ۱۳۹۴، *عرفان و فیزیک جدید*، ترجمه مجتبی عبدالله‌نژاد، تهران، هرمس.
۶. دوانی، جلال‌الدین و ملا اسماعیل خواجویی، ۱۳۸۱، *سبع رسائل*، تهران، میراث مکتوب.
۷. رادا کریشنن، سروپالی و دیگران، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ج ۱، ترجمه خسرو جهان‌داری، تهران، علمی و فرهنگی.
۸. سروش، عبدالکریم، ۱۳۹۰، «طرح‌واره‌ای از عرفان مدرن (۱)، تنهایی معنوی»، *آسمان*، ش پیاپی ۱۰۲.
۹. شاکر نژاد، احمد، ۱۳۹۷، *معنویت‌گرایی جدید*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. شایگان، داریوش، ۱۳۸۹، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ج ۱، تهران، امیرکبیر.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۲، *اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۲. غفاری، سید احمد، ۱۳۹۷، *معنویت و دین، بررسی استدلال‌های ناسازگارگرایان*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. فرج‌نژاد، محمدحسین، ۱۳۹۰، «معنویت عصر نوین، راهی برای کنترل بیداری اسلامی جهانی»، *فرهنگ پویا*، ش ۲۱.
۱۴. فعالی، محمدتقی، ۱۳۸۹، *آفتاب و سایه‌ها*، تهران، عابد.
۱۵. فناری، محمد، ۱۳۶۳، *مصباح الانس*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی و فجر.
۱۶. فنایی، محمد، ۱۳۸۴، *بحران معرفت، نقد عقلانیت و معنویت تجدیدگرا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۷. فنایی، محمد، ۱۳۹۴، *شاخصه‌های عرفان ناب شیعی*، قم، حکمت اسلامی.
۱۸. قربانی، نیما، ۱۳۸۳، «معنویت، روی آوردی تجربه‌ای، گهرشناختی و مدرن به دین با یک سازه روان‌شناختی»، *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۸۳.
۱۹. قیصری، محمد داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی.
۲۰. کاکایی، قاسم، ۱۳۸۱، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت*، تهران، هرمس.
۲۱. کمپل، کولین، ۱۳۸۷، «تئودیه عصر جدید برای عصر جدید»، *هفت آسمان*، ترجمه باقر طالبی‌دارابی، سال دهم، ش ۳۸.
۲۲. کونگ، هانس، ۱۳۹۱، هنر زیستن، *تأملاتی در معنا‌داری زندگی*، ترجمه حسن قنبری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

۲۳. کین، سم، ۱۳۸۲، *گابریل مارسل*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، نگاه معاصر.
۲۴. گریفین، دیوید. ری، ۱۳۸۸، *خدا و دین در جهان پسامدرن*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۵. گریوانی، مسلم، ۱۳۹۷، *عرفان واردها*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
۲۷. مظاهری سیف، حمیدرضا، ۱۳۸۹، *جریان‌شناسی انتقادی عرفان‌های نوظهور*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۸. ملاصدرا (صدرالمتألهین)، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه (اسفار)*، ج ۲ و ۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۹. ملکیان، مصطفی و همکاران، ۱۳۸۴ الف، *سنت و سکولاریسم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۰. ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۴ ب، «عطا و لقای عرفان اسلامی»، *اندیشه اصلاح*، سال اول، ش ۱.
۳۱. ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۵ الف، *آشتی‌پذیری یا ناپذیری عقلانیت و معنویت*، تهران، مؤسسه سروش مولانا.
۳۲. ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۷ الف، «بازگشت به معنویان جهان، زمین از دریچه آسمان»، *روزنامه اعتماد*.
۳۳. ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۹، «دین و معنویت در پروسه جهانی شدن»، *روزنامه همبستگی*، سال اول، ش ۷۸.
۳۴. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۱، «تدین تعقلی»، *نیمه خرداد*، سال اول، ش ۴ و ۵.
۳۵. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۲، *درسگفتار سنت‌گرایی، تجددگرایی، پسانتجددگرایی*، تهران، سایت صدانت.
۳۶. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۳ الف، «انسان امروز، انسان دیروز»، *خردنامه همشهری*، ش ۱۸.
۳۷. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۳ ب، «عقیده پرستی، بت پرستی است»، *بازتاب اندیشه*، ش ۵۴.
۳۸. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۴ ب، *بحران معنویت، پیش‌فرض‌های زندگی معنوی*، تهران، سایت صدانت.
۳۹. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۶، *مشتاقی و مهجوری*، تهران، نگاه معاصر.
۴۰. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۷، «اومانیزم در ساحت انسان متجدد»، *آیین*، ش ۲۲ و ۲۳.
۴۱. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۹ الف، *عقلانیت و معنویت بعد از ده سال*، تهران، سایت صدانت.

۱۹۸ □ فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال ۱۹، تابستان ۱۴۰۲، ش ۷۳

۴۲. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۹ ب، *مهر ماندگار*، تهران، نگاه معاصر.
۴۳. ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۰، «عاطفه گرایی و جمع عقلانیت و معنویت»، *آیین*، ش ۳۴ و ۳۵.
۴۴. ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۲، «ملکیان پنجم»، *مهرنامه*، سال چهارم، ش ۳۲.
۴۵. ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۳، «آنچه خود داشت زیگانه تمنا می کرد»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال نهم، ش ۱۰.
۴۶. ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۴ الف، «راز پنهان»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال دهم، ش ۹.
۴۷. ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۵ ب، *در رهگذر باد و نگهبان لاله*، ج ۱، تهران، نگاه معاصر.
۴۸. ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۷ ب، *درسگفتار بررسی وضعیت فکر دینی در دنیای معاصر*، تهران، سایت صدانت.
۴۹. موحدیان عطار، علی، ۱۳۸۸، *مفهوم عرفان*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۵۰. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۸۱، *مصنعات میروdam*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵۱. میشل، توماس، ۱۳۷۷، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۵۲. هاگسلی، آلدوس، ۱۳۸۱، «بت پرستی»، در: *سیری در سپهر جان*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، نگاه معاصر.
۵۳. ویتمن، سیمین، ۱۳۸۲، *آیین هندو، ترجمه علی موحدیان عطار*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۵۴. یزدان پناه، سید یدالله، ۱۳۸۸، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.